

# DIOS Y PECADO EN LOS ESCRITOS JOANNEOS

ANTONIO GARCIA MORENO

En la alocución que Juan Pablo II pronunció ante los Cardenales y Prelados de la Curia Romana, en la que anunció su intención de proclamar un Año Santo con motivo de Jubileo de la Redención, se refería a la importancia de descubrir el sentido del pecado: «Hay que descubrir —decía— el sentido del pecado, pues la pérdida de este sentido está vinculada con la más radical y secreta pérdida del sentido de Dios»<sup>1</sup>. En la Bula que convoca ese Año Jubilar para todo el Orbe Católico, vuelve el Papa a referirse al mismo aspecto al afirmar que «conviene descubrir el sentido del pecado, y para llegar a ello conviene descubrir el sentido de Dios»<sup>2</sup>. Como se desprende de sus palabras hay una estrecha interconexión entre Dios y el pecado, hasta el punto de que perder el sentido de éste, es perder de vista a Dios. Y al contrario, el desconocimiento o rechazo de Dios implica, en definitiva, la desvaloración o vaciamiento de toda moral o ética. Como decía uno de los hermanos Karamazov, si Dios no existe todo es lícito. De aquí se deriva, además, que el valor moral

---

1. Alocución a los Cardenales y Prelados de la Curia Romana (23-XII-1982), n. 5.

2. Bula *Aperite portas* (6-I-1983), n. 8. En el documento enviado a todos los Obispos para consultarles sobre el tema del Sínodo del 83, hay un cuestionario que encabeza las consultas en el que la pregunta quinta dice así: «¿Cuáles son las causas que aumentan o disminuyen el sentido del pecado en vuestra iglesia local?» (*La Reconciliación y la Penitencia en la misión de la Iglesia. Lineamenta*. Città del Vaticano 1982). El documento que recoge las contestaciones, vuelve a tocar la cuestión del sentido del pecado, considerando que su pérdida es, en definitiva, la raíz de los males presentes (Cfr. *De Reconciliatione et Paenitentia in missione Ecclesiae. Instrumentum laboris*, Città del Vaticano 1983). Por último, también en la Carta de presentación del Sínodo (18-II-1983) considera uno de los objetivos el reavivar «en las conciencias el sentido de Dios y del pecado...» (n. 2). Y más adelante: «Repito, por ello, en torno a la acción pastoral en las diócesis, todo cuanto se ha subrayado ya en torno a la necesidad de una recuperación del sentido del pecado, tan estrechamente unido con la recuperación del sentido de Dios» (n. 5). Todo esto nos recuerda a Pío XII cuando decía que «tal vez el mayor pecado del mundo de hoy es el haber perdido el sentido del pecado» (Radio mensaje de 26-X-1946).

de una religión se mida por el interés o atención que preste al pecado<sup>3</sup>. En efecto, al ser éste una ofensa contra Dios, la gravedad de dicha ofensa está en proporción directa con la grandeza de la divinidad ofendida.

### *Preponderancia del tema en San Juan*

Con el ánimo de redescubrir lo que encierra en sí el pecado, nos fijamos en los escritos de San Juan, deseosos de aportar unos datos que, aunque conocidos, conviene recordar a la hora de estudiar el sentido del pecado<sup>4</sup>. De entrada digamos que «chez Jean, le péché est une réalité vivante»<sup>5</sup>, que tiene en sí un fuerte contenido religioso<sup>6</sup>. Pero antes de entrar en materia, conviene tener en cuenta el peculiar modo de expresión del cuarto evangelista, su habitual interpretación de los hechos y de las personas, su poder de trascender la realidad y descubrir lo que en ella se esconde<sup>7</sup>, su poder de profundización, su evidente «stile contemplativo»<sup>8</sup>. Esto justifica el ponderar sus palabras, meditarlas y hasta recontarlas. Con frecuencia un recuento estadístico estimula ya el interés y la curiosidad del estudioso. Así, al fijarnos en el término pecado en griego (ἁμαρτία) y el verbo correspondiente, vemos que San Juan usa dicho concepto veintisiete veces en el evangelio, veinticinco en las epístolas y dos veces en el Apocalipsis. Comparando estos datos con el resto de los libros neotestamentarios resulta que, exceptuando la epístola a los Romanos, los escritos joanneos son los que con más frecuencia tratan el tema del pecado<sup>9</sup>.

Otro dato es que, a diferencia con los Sinópticos, San Juan mues-

3. N. LAZURE, *Les valeurs morales de la theologie johannique*, Paris 1956, p. 287.

4. Como ocurre de ordinario, San Juan añade algunos matices que enriquecen armónicamente la doctrina de los demás evangelistas y hagiógrafos.

5. N. LAZURE, *o.c.*, p. 287.

6. Cfr. *ib.*, p. 298.

7. Con San Agustín, podemos afirmar que San Juan, simbolizado por el águila, «levanta el vuelo muy alto, trasciende las densas tinieblas de la tierra, y contempla de hito en hito, con los ojos fijos, la luz de la verdad» (Tract. in Joan evang. 15,1. PL 35,15.10). Esto no implica una deformación de la realidad. Por eso «decir que San Juan inventa los hechos es desconocer la índole del cuarto Evangelio y la mentalidad semita, que gusta de lo concreto y sensible» (*Sagrada Biblia*, Pamplona 1980, t. IV, p. 40).

8. B. BARDESSONO, *La antitesi di «peccato» e di «redenzione» e la sintesi de la «salvezza» in San Giovanni*, «Divus Thomas», 40 (1937) 41.

9. El término ἁμαρτία lo usa Mt 7 veces, Mc 6, Lc 11, Joh 17, Act 8, Rom 48, ICor 4, 2Cor 3, Gal 3, Eph 1 y las epístolas de San Juan 17.

tra una clara preferencia por el uso de *ἀμαρτία* en singular, y así sólo en 8,24; 9,34 y 20,23 lo usa en plural<sup>10</sup>. Este detalle es interpretado como un modo de referirse al pecado en sentido complejo, que abarca toda acción pecaminosa, una realidad maligna con tonos, como veremos, diabólicos y escatológicos. Como pasaje típico podemos señalar Ioh 1,29 en el que Jesús viene designado como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo<sup>11</sup>.

Por otra parte el tema del pecado, por medio de una inclusión semita, abre y cierra el cuarto evangelio<sup>12</sup>. En efecto, en 1,29 se hace referencia, según acabamos de ver, al pecado y su remisión, y al final en 20,23 se transmite el Espíritu Santo a los Apóstoles en orden al perdón de los pecados. Añadamos que, aunque en otro momento, también el relato inicial habla del Espíritu Santo y en relación con el perdón de los pecados al referirse a aquel que bautizará en el Espíritu Santo<sup>13</sup>. Es decir, se anuncia el Bautismo como Sacramento cristiano, instituido para la remisión de los pecados. Esta acción del Espíritu se recoge también en Ioh 3,5, cuando el Señor enseña a Nicodemo que es preciso renacer del agua y del Espíritu para entrar en el Reino de los cielos. También en Ioh 7,37-39 se vuelve a hablar del Espíritu y el agua en relación con la muerte redentora de Cristo. Por otra parte, según algunos autores, también Ioh 19.30.34 relacionan el agua y el Espíritu en orden a la Redención del hombre<sup>14</sup>.

10. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Le péché c'est l'iniquité* (1 Job III,4), «Nouvelle Revue Theologique», 78 (1956) 797. En el caso de Joh 8,34, que repite casi a 8,21, el uso del plural es debido a la influencia de Ez 3,20 que, según los LXX, dice «él morirá en sus pecados». Pasaje que en el texto hebreo tiene el término pecado en singular. Cfr. E. LYONNET, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris 1966, t. VII, col. 491.

11. A pesar de que en la Liturgia se dice «peccata mundi», tanto la Vulgata como la Neovulgata, fieles al texto griego, dicen «peccatum mundi». Parece que el uso del plural en la Liturgia se debe al influjo de la «glosa».

12. Ya mostramos algunos datos que confirman dicha inclusión (Cfr. A. GARCÍA MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, Pamplona 1982, pp. 90 ss. *Jesucristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, p. 283). Podemos añadir que tanto al principio como al final del evangelio se alude a la muerte de Cristo. En la semana inaugural (cfr. Ioh 1,19-2,11) con el título de Cordero de Dios y la referencia a la hora de Jesús, mientras que en la semana final (cfr. Ioh 12,1) con el cumplimiento de la hora y la crucifixión de Cristo. La inclusión referente al pecado al fin del evangelio la tenemos en 20,23 donde el Señor les transmite el Espíritu Santo para el perdón de los pecados.

13. Cfr. Ioh 1,32-33.

14. La idea de la efusión del Espíritu Santo para el perdón de los pecados está recogida en la actual liturgia de la Penitencia, cuando al perdonar los pecados el sacerdote dice: «...et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum...».

## *Dios y pecado*

Después de estas consideraciones de índole literaria, pasemos de nuevo a los escritos joánicos en general. Decíamos que, según Juan Pablo II, el sentido del pecado se conexiona con el sentido de Dios. La grandeza divina, por tanto, viene a medir la malignidad de la ofensa que se le infiere con el pecado. En lenguaje catequético se ha venido explicando la gravedad del pecado con la comparación de las diversas categorías en el rango social, y así es mucho más grave ofender a una alta dignidad de la nación que a un ciudadano cualquiera. Por eso, descubrir la magnitud divina contribuye a conocer la bajeza del pecado.

En este aspecto hemos de decir que San Juan, ya desde el principio de su evangelio, intenta remontarse hasta la más alta cumbre de la grandeza divina. Así nos habla de la creación de cuanto ha sido hecho, de ese poder divino que sólo con su Palabra dio luz y vida a cuanto estaba sumergido en el caos de las tinieblas y de la nada. La grandeza de Dios desde la perspectiva de su poder omnímodo está, pues, presente en San Juan. Sin embargo, cuando define a Dios pone de relieve otro aspecto de la esencia divina, se fija en la faceta entrañable de la misericordia divina y, por dos veces, afirma que Dios es amor<sup>15</sup>. Es, sin duda, una fórmula feliz, que, bajo la acción del Espíritu Santo y como fruto maduro de una vida larga de oración, alcanza a expresar con brevedad y precisión la realidad misteriosa y trascendente del Altísimo.

Esa definición, aunque típicamente joannea, tiene una clara y profunda raigambre bíblica. En efecto, en toda la Biblia está presente de mil maneras diferentes el amor divino, su bondad y su misericordia, su fidelidad y lealtad inquebrantables<sup>16</sup>. Podemos afirmar que todos los recursos del lenguaje amoroso del hombre son utilizados por los autores inspirados en las Escrituras para referirlos a Dios. Son símbolos que de modo analógico tratan de expresar de alguna forma, en términos humanos, lo que es propiamente inexpresable, por ser algo divino. En ese intento de revelar la grandeza divina se sirve el Señor incluso de comparaciones con el instinto amoroso de los animales. Así se compara con el águila que aletea protectora sobre

15. Cfr. Ioh 4,8.16.

16. Recordemos la frecuencia e importancia del binomio hebreo *jésed we'emeth* (cfr., por ejemplo, Ps 117 y 136), que Juan Pablo II explica con profusión en las notas 52 y 60 de la *Dives in misericordia*.

la nidada, o que lleva a sus hijitos sobre sus alas<sup>17</sup>. Jesucristo habla emocionado de que ha sido como la clueca que trata de cobijar a sus polluelos<sup>18</sup>. Hablará Yahwéh también del mimo con que el alfarero modela su vasija de barro, para aplicarse la imagen a sí mismo<sup>19</sup>, o del labrador que ama a su viña cuidándola con esmero y que recibe de ella agrazones en lugar de uvas<sup>20</sup>, o del buen pastor que apacienta con desvelo a su rebaño<sup>21</sup>.

Dentro del amor propiamente humano, se compara con un padre que lleva sobre los hombros a su hijo por medio del desierto<sup>22</sup>, o que se baja hasta su pequeñez para cuidarlo y levantarlo en sus brazos<sup>23</sup>. Es un padre que no puede olvidar a su hijo<sup>24</sup>, que siente una resistencia interior cuando ha de castigar al hijo<sup>25</sup>. Incluso ese castigo procede de su condición paternal, una prueba más de que es padre, pues «¿qué hijo hay a quien su padre no corrija?»<sup>26</sup>. Ninguno. Por eso «Yahwéh reprende a aquel que ama, como un padre al hijo querido»<sup>27</sup>. La parábola del hijo pródigo viene a ser el culmen de esa revelación del amor paterno de Dios<sup>28</sup>. Con razón se ha dicho que el centro de la Revelación de Cristo está en la filiación divina, que permite al hombre llamar a Dios con el entrañable nombre de *Abbá*, Padre<sup>29</sup>.

A menudo se designa a Dios como misericordioso con el vocablo hebreo *rajum*<sup>30</sup>. Es una palabra emparentada por su raíz con *rejem*,

17. Cfr. Dt 32,11; Ex 19,4.

18. Cfr. Mt 23,37-39 y par. San Agustín hace notar la fuerza expresiva de esta comparación: «Vosotros, hermanos míos, sabéis bien cómo enferma la gallina al tener polluelos... enferma de tal manera que, aunque no vayan tras ella los polluelos, te das cuenta de que es madre... Así es como enfermó Jesús...» (*Trac. in Joan. evang.* 15,7. PL 35, 1512).

19. Cfr. Gen 2,7; Is 29,16; Ier 18,16; Sap 15,7s.; Ro 9,20.

20. Cfr. Is 5,1-7. El tema de la viña se repite con frecuencia tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (cfr. Os 10,1; Ier 2,21; 5,10; Ez 15,1-8; 17,3-10; Ps 80,9-19; Is 27,2-5; Mt 21,18-19; Ioh 15,1-2).

21. También esta imagen pervade los libros sagrados. (Cfr. por ejemplo Is 40,11; Ier 23,1; Ez 32,11; 34; Ps 23,1-3; Lc 1,4-7). Para San Juan la imagen de Cristo Buen Pastor es presentada con abundancia de detalles y gran colorido en 10,1-16.

22. Cfr. Dt 1,31.

23. Cfr. Os 11,1-4.

24. Cfr. Ier 31,20.

25. Cfr. Os 11,8-11.

26. Heb 12,7; cfr. Apc 3,19.

27. Prov 3,12.

28. Cfr. Lc 15,11-32.

29. Es significativo que esta palabra aramea 'abb'a haya pervivido en el lenguaje cristiano, como resistiéndose a ser traducida. La traducción griega (πατήρ) que hace tanto Mc 14,36 como Rom 8,15 recoge lo fundamental del sentido originario, pero no refleja con toda su hondura filial ni son sus matices de infantil confianza y ternura.

30. Cfr. Ex 34,6; Dt 4,31; Ps 78,38; 86,15; etc.

que significa seno materno. Por tanto, siempre que se nos presenta a Dios como '*el rajum*' se alude, al menos de forma implícita, a la semejanza de su amor con el de una madre. Por otra parte hay pasajes en los que de modo explícito se compara a Dios con una madre. Así ocurre cuando Dios pregunta: «¿Puede acaso una mujer olvidarse de su mamoncillo, no compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ellas se ovidasen, yo no te olvidaría»<sup>31</sup>. Será también Isaías el que anuncia que Yahwéh consolará a los suyos lo mismo que una madre consuela a su hijo<sup>32</sup>. En la misma línea del amor que deriva de los vínculos de la sangre está el amor fraterno. Así Jesús viene presentado por San Pablo como el «nacido de mujer»<sup>33</sup>, emparentado por tanto con los hombres a quienes «no se avergüenza de llamar hermanos»<sup>34</sup>.

En otro nivel está la amistad y el amor entre la mujer y el hombre. También estos aspectos se los apropia Dios para dar a entender, aunque sólo de modo aproximado y analógico, cuánto nos ama. Así, en la última cena, el Señor dirá a los Apóstoles que ya no los llama siervos sino amigos<sup>35</sup>. A Judas mismo, en el momento de la traición, le permite que le bese y le dice amigo<sup>36</sup>. La traición del apóstol fue, sin duda, uno de los sufrimientos más agudos de Cristo en la pasión. De ahí esa queja por ser precisamente el que con él comía quien le había de entregar<sup>37</sup>. Con respecto al amor entre la esposa y el esposo hay que reconocer que es el símbolo que con más profusión se utiliza en la Biblia para hablar de las relaciones de Dios con su Pueblo, llegando a constituir la trama argumental del libro de Oseas y del Cantar de los Cantares. También en otros muchos momentos se llama a Yahwéh el esposo que ama como nadie a su amada<sup>38</sup>, amor que en algunos pasajes se designa como amor de ju-

31. Is 49,14b-15. Reconocemos que la traducción del hebreo '*ulah*' por «mamoncillo», hecha por Nacar-Colunga, es bastante llamativa. De hecho la Biblia de Jerusalén traduce por «niño de pecho». En definitiva viene a ser lo mismo pues dicha palabra procede de la raíz '*ul*', dar de mamar. Se destaca, pues, la intensidad del amor materno precisamente en el período de la lactancia.

32. Is 66,13. Es interesante señalar que en el contexto se habla de los niños de pecho que todavía están criándose a los pechos maternos (cfr. vv. 11,12).

33. Gal 4,4.

34. Cfr. Heb 2,11.

35. Cfr. Ioh 15,15. En ese momento se dice también (v. 13) que nadie tiene amor más grande que aquel que da la vida por sus amigos.

36. Cfr. Mt 26,50 y par.

37. Cfr. Ioh 13,18; Ps 41,10; 55,14.

38. Cfr. Is 1,21; 49,18; 54,5-8; Ier 2,2; Ez 16; etc. Todo ese lenguaje pasa al Nuevo Testamento donde Jesucristo es llamado el Esposo (Cfr. Mt 19,15; Ioh 3,29; Eph 5,25-32; Apc 19,7-9; 20,2,17).

ventud, el primero y único amor<sup>39</sup>. Se subraya así la fuerza del querer divino, que llega hasta los celos más ardientes<sup>40</sup>. Son descripciones de gran fuerza y belleza. Sin embargo, son meros símbolos que de forma figurada hablan de este Dios nuestro que «tanto amó al mundo que le entregó a su Unigénito»<sup>41</sup>.

### *El pecado, herida de amor infinito*

A partir de que Dios es amor, se vislumbra la profunda perversión que para San Juan entraña el pecado. En efecto, se comprende bien que la maldad de una traición es mayor, cuanto mayor es el amor traicionado. Por eso San Juan destaca el pecado como falta de amor contra quien es el mismo Amor<sup>42</sup>. Así, pues, a mayor amor ofendido mayor pecado e iniquidad. En contraposición, a más correspondencia del amado, menos posibilidad de ofender al amante, o dicho de otro modo, más facilidad para llegar a la identificación de voluntades, en nuestro caso la del hombre con la de Dios. En este sentido se entiende la frase de San Agustín «ama y haz lo que quieras»<sup>43</sup>.

Por eso asegura San Juan que «el que permanece en El no peca», y añade que «quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él, y no puede pecar, porque ha nacido de Dios»<sup>44</sup>. Es éste un pasaje difícil de interpretar, sobre todo por la contradicción que parece presentar con el texto que afirma que «si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros»<sup>45</sup>. El primer texto, por otra parte, ha dado pie a diversas interpretaciones erróneas ya desde el siglo IV. Según nos refiere San Jerónimo, Joviniano se apoyaba

39. Así Os 2,16ss. nos presenta a Yahvé reconquistando el amor de la esposa infiel, esperanzado de que ella le responderá «como en los días de su juventud». Véase también Ier 2,2.

40. Cfr. Ex 20,5; Dt 4,24; Zach 1,4; Heb 12,29. Conviene recordar el tono antropomórfico de todas estas imágenes y su valor analógico.

41. Ioh 3,16.

42. Así parece deducirse de su actitud frente al que traicionó al Maestro. Da la impresión de que San Juan no podía recordar a Judas sin una cierta aversión, que se manifiesta al llamarle siempre «el traidor» (cfr. Ioh 6,71, 12,4; 13,2,26; 18,2,5).

43. Cfr. *In Joan. epist. ad Parthos*, 7,4; 3,5, 2033. De aquí se deriva que los hijos de Dios se rigen por la ley perfecta de la libertad y por esa ley serán juzgados (cfr. Iac 1,25; 2,12).

44. 1 Ioh 3,6,9.

45. 1 Ioh 1,8.

en este pasaje para enseñar que quien recibe el Bautismo con fe plena, no puede ser seducido jamás por el diablo<sup>46</sup>. También Pelagio creyó ver aquí la doctrina de que todo hombre tiene de por sí la posibilidad de, una vez bautizado, no caer nunca en pecado<sup>47</sup>. En los siglos XVI y XVII los seguidores de Lutero y Calvino estimaron que ese texto confirmaba sus teorías sobre la justificación sin obras<sup>48</sup>.

Aparte de estas interpretaciones, se dan otras muchas dentro del campo católico<sup>49</sup>. En definitiva podemos decir que todo se entiende si consideramos que en un texto se habla del pecado en general, afirmandose entonces que es imposible estar unido a Dios y al mismo tiempo cometer un pecado. No obstante esa imposibilidad, que podemos llamar intrínseca, no es incompatible con el caso concreto de quien, dada la fragilidad humana, comete un pecado, rompiéndose en ese momento la unión con Dios. Por otra parte, también se puede hablar de que en un caso se habla del pecado mortal, mientras que en otro del venial<sup>50</sup>. De todas formas, lo que se trata de resaltar es la antinomia que se da entre Dios y el pecado. Así, pues, el cristiano no peca en la medida en que la semilla divina permanece en él, es decir, en cuanto que la palabra de Dios es en él principio interno de actuación, eso que San Juan llama la unción recibida y que enseña en cada momento lo que se ha de hacer<sup>51</sup>. Desde el punto de vista subjetivo este principio es sencillamente la docilidad a la palabra de Dios<sup>52</sup>, la fuerza íntima del amor que impulsa siempre, sin menoscabo de la libertad, a actuar de acuerdo con el querer divino y, por tanto, de modo correcto. Lo cual no implica que, dada la limitación del hombre, éste no se vea nunca libre de pecar y de que, aunque en materia leve, peque a menudo. Esto no le separa de Dios sino que le une, siempre que esa debilidad contribuya a que sea humilde y luche, a que esté en actitud permanente de conversión.

El sentido profundo del amor divino fundamenta, decíamos, el sentido hondo de la malicia del pecado. San Juan insiste en esto desde otra vertiente, la de pecado mismo. Así ocurre cuando pone la

46. *Adv. Iovinianum* 1.3. PL 23.224.

47. *De natura et gratia* 8. PL 44,251.

48. P. GALTIER, *Le chrétien impeccable*, «Melanges de Science Religieuse», 4 (1947) pp. 137-154.

49. Cfr. J. BONSRIVEN, *Epîtres de saint Jean*, Paris 1936, pp. 172-178.

50. Cfr. P. GALTIER, *o.c.*, pp. 141ss.

51. Cfr. *Ioh* 2,27.

52. Cfr. S. LYONNET, *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, t. VII, c. 492ss. I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien*, en *L'Evangile de Jean*, («Recherches bibliques», 3 (1958) p. 178).



raíz de todo pecado en el desamor, en el odio<sup>53</sup>. Hay una incompatibilidad entre el odio y el amor. Por eso afirma nuestro hagiógrafo que «si alguno dijere amo a Dios, y aborrece a su hermano, miente»<sup>54</sup>, pues «es necesario, si amas al hermano, que ames al mismo amor, y Dios es amor»<sup>55</sup>. Por otro lado, señala el evangelista que el odio no se queda en un mero rechazo o sola indiferencia, sino que pasa a la agresión y a la guerra. Así refiere cómo las tinieblas no se limitaron a no acoger a la luz<sup>56</sup>, sino que la aborrecieron<sup>57</sup>. El sujeto de ese odiar es, además de las tinieblas, el mundo<sup>58</sup>. Un odio que está injustificado, pues no hay motivo algunos que lo fundamente<sup>59</sup>. Odio que no sólo alcanza a Cristo, sino también al Padre y a sus mismos discípulos<sup>60</sup>. Es un aborrecimiento que lleva a la violencia, al homicidio. Así Caín, «instigado por el Maligno, mató a su hermano»<sup>61</sup>. De ahí que «quien aborrece a su hermano es homicida»<sup>62</sup>. Sería el odio lo que movería a los judíos a matar a Cristo. De ese modo seguían los malos deseos del demonio, ese que es «homicida desde el principio»<sup>63</sup>.

Para San Juan hay un pecado que es imperdonable, un pecado de muerte (ἀμαρτία πρὸς θάνατον)<sup>64</sup>. No se trata aquí de una distinción entre el pecado mortal y el venial<sup>65</sup>. Algunos opinan que habría que entenderlo en conexión con la *Didaché* 1-5 en donde se habla del camino de la muerte. Otros piensan que se trata del pecado en general. Lo más probable es que se trata del pecado de homicidio, culminación del odio y expresión por antonomasia del pecado. Es una interpretación que está apoyada por la literatura parabíblica, en especial por el *Testamento de Gad* que versa sobre el amor fraterno.

53. También la estadística terminológica pone de relieve la peculiaridad de San Juan. En efecto, de las 39 veces que se usa el verbo μισεῖν en el Nuevo Testamento, 20 corresponden a los escritos joanneos.

54. 1 Ioh 4,20.

55. *Tract. in epist. Joan. ad Parthos* 9,10. PL 35, 2052.

56. Cfr. Ioh 1,5. Algunos traducen el verbo κατέλαβεν por «vencieron», indicando así ese choque entre la luz y las tinieblas, entre el amor y el odio (Cfr. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1967, p. 1.412).

57. Cfr. Ioh 3,20.

58. Cfr. Ioh 7,7. Lo cual no quiere decir que siempre represente al mundo desde la perspectiva de su relación con el pecado. También hay en Juan un concepto positivo del mundo (cfr. Ioh 3,16; F. M. BRAUN, *Le «monde» bon et mauvaise de l'évangile johannique*, «La vie spirituelle», 88.89 (1953) pp. 580-598.15-29.

59. Cfr. Ioh 15,25.

60. Cfr. Ioh 15,18ss.; 17,14; 1 Ioh 3,13.

61. 1 Ioh 3,12.

62. 1 Ioh 3,15.

63. Ioh 8,44.

64. 1 Ioh 5,16.

65. Cfr. N. LAZURE o.c., pp. 310 ss.

En este libro se afirma que el odio secunda la acción de Satanás para producir la muerte, mientras que el amor coopera con Dios para conseguir la salvación de los hombres<sup>66</sup>. Así, pues, el pecado de muerte es el que intenta el homicidio, el que lo busca. Todo el que mantenga semejante actitud no puede ser perdonado, por mucho que se ore por él.

Hemos partido de la definición que San Juan hace de Dios, al afirmar que es amor, para llegar a mostrar cómo, en contraposición, el pecado es odio y cuanto en él se implica de rencor, de aborrecimiento, de envidia, de malevolencia, de agresividad y de deseos homicidas. Veamos ahora otros aspectos de la noción de pecado en los escritos joanneos. Para ello recorreremos el mismo itinerario metodológico, dentro de la línea marcada por Juan Pablo II al relacionar el sentido de Dios con el del pecado. Partimos del supuesto de que Cristo es la revelación del Padre, pues para San Juan Jesús es, sobre todo, el enviado<sup>67</sup> que ha venido al mundo para dar a conocer a Dios<sup>68</sup> y así el hombre alcance la vida eterna<sup>69</sup>. Sólo Jesucristo puede revelar al Padre, pues sólo el Unigénito de Dios, que reposa en el seno del Padre, nos da a conocer a quien nadie ha visto jamás<sup>70</sup>. En Cristo, por tanto, el Dios invisible se hace visible. Por ello, Jesús puede asegurar que quien le ha visto a El, ha visto al Padre<sup>71</sup>. De ahí que conociendo a Cristo, conocemos a Dios<sup>72</sup>. En consecuencia, al conocer a Jesús, admitida su divinidad, podemos continuar ahondando, según el objetivo y método propuesto, en el sentido del pecado en San Juan. Esto lo refuerza el dato de que se da en San Juan una especial oposición entre Cristo y el pecado. Con B. Bardessono sostenemos que «questo carattere anticristiano del peccato, di ogni peccato, è uno dei tratti più originali e distintivi della dottrina giovannea»<sup>73</sup>. De aquí que, conociendo a Cristo, podamos por contraposición y antítesis conocer el pecado. Por razones de brevedad nos limitamos, dentro de la rica cristología joannea, a dos de las siete definiciones que

66. Cfr. Testamento de Gad 4,7, citado por N. LAZURE, *o.c.*, p. 312.

67. «Jesús mismo al referirse a Dios, no menos de 25 veces lo designa con la expresión 'el que me envió' (Jn 4,34; 5,38; 6,29; 10,36; 17,3). Además, la idea de que el Hijo fue enviado por el Padre aparece con tanta frecuencia, que este viene a ser uno de los rasgos característicos de la figura de Cristo» (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1967, p. 259).

68. Cfr. 1 Ioh 5,20.

69. Cfr. Ioh 20,31.

70. Cfr. Ioh 1,18; 3,11.32; 7,29; 8.26.28.38.40; 12,49; 14,10.

71. Cfr. Ioh 12,44-45; 14,9.

72. Cfr. Ioh 8,9; 14,7.

73. *O.c.*, p. 453.

el Señor formula sobre sí mismo en el cuarto evangelio<sup>74</sup>. Dichas definiciones son las siguientes: «Yo soy la luz del mundo»<sup>75</sup> y «Yo el camino, la verdad y la vida»<sup>76</sup>.

### *Cristo, luz del mundo*

La luz es para San Juan uno de los temas preferentes. Así se desprende de la frecuencia con que se refiere a ella desde distintos puntos de vista<sup>77</sup>. Es una terminología peculiar que ha llevado en ocasiones a teorías poco convincentes. En efecto, este lenguaje joánico sirvió de apoyatura a los que se empeñaban en ver el último evangelio como un escrito gnóstico, o al menos estrechamente emparentado con la gnosis. Esta se refiere, ciertamente, con frecuencia a la luz, al «mundo luminoso», al «enviado de la luz». Sin embargo, la concepción de Juan difiere radicalmente de la gnóstica. El enviado del gnosticismo se dirige sólo a los elegidos, no se acerca siquiera a las tinieblas<sup>78</sup>. Jesús, por el contrario, se presenta como luz del mundo, que viene a iluminar a todo hombre<sup>79</sup>.

Otro sector literario del que se quiere hacer derivar la doctrina sobre la luz de San Juan es el sector de Qumrán. También aquí hay que reconocer un cierto parecido en las palabras usadas<sup>80</sup>. Así, por ejemplo, se habla de «caminar en la luz»<sup>81</sup>, o de «la luz de la vida», o de «la luz eterna»<sup>82</sup>. No obstante, estas semejanzas se pueden explicar, no por dependencia de Juan respecto de Qumrán, sino porque tanto los esenios como nuestro autor son deudores del Antiguo Tes-

74. Cfr. Ioh 6,35; 8,12; 10,7.11; 11,25; 14,6; 15,1.

75. Ioh 8,12.

76. Ioh 14,6.

77. La estadística de términos neotestamentarios nos da el resultado siguiente:  $\phi\omega\varsigma$  es usado por Mt 7 veces, por Mac 1, por Lc 7 y por Joh 12. En la epístola de Juan aparece 5 veces y en el Apc 3. Así, pues, de las 39 veces, 20 corresponden a los escritos joánicos.

78. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. II, p. 241.

79. Cfr. Ioh 1,9; 8,12; 12,46; etc.

80. La vinculación de San Juan con los esenios ha sido propuesta por diversas teorías. Se ha dicho, por ejemplo, que el evangelista le habría llegado el influjo a través de su primer maestro, San Juan Bautista, que a su vez habría pasado parte de su vida conviviendo con los esenios del Mar Muerto, lugar desierto al que se refiere Lc 1,80. Se dan algunas otras razones que, sin embargo, no tienen la suficiente fuerza para hacer probable dicha hipótesis.

81. Cfr. los pasajes de 1 QS 3,20s. y 4,11, así como 1 QM 13,12.

82. En 1 QS 3,7 se habla de «contemplar la luz de la vida». En 1 QS 4,7s. se trata de «la luz eterna». También pueden verse 1 QM 13,5; 17,6; etc.

tamento. Entonces ocurre que dos escritos, al estar conectados con un tercero, tienen necesariamente cierta conexión entre sí. De todas maneras hay una diferencia radical entre Qumrán y los escritos que consideramos. Para los monjes del desierto la salvación sólo sería proclamada a los miembros de la secta, creando así una clara mentalidad de «gheto». Para San Juan, en cambio, la salvación está abierta a todos los hombres sin distinción de raza ni de lengua<sup>83</sup>.

Por tanto es del Antiguo Testamento de donde vienen las raíces de la concepción joannea. Como antecedente próximo, incluso como ocasión inmediata, podemos decir que la fiesta judía de los tabernáculos, con su eclosión de luz, dio pie a nuestro Señor para proclamarse luz del mundo<sup>84</sup>. Esta fiesta, por otro lado, recoge de las tradiciones santas el simbolismo y la fuerza expresiva de la luz. En efecto, todo el Antiguo Testamento habla de la luz en relación con la grandeza de Dios. Simbología que, como veremos, no sólo está en San Juan, sino que también se ve en todo el Nuevo Testamento. Podemos afirmar que el tema de la luz abre y cierra los libros sagrados. El Génesis, en efecto, comienza con la creación de la luz<sup>85</sup>, y el Apocalipsis termina también con una referencia en los últimos capítulos a la luz de los cielos nuevos y la tierra nueva<sup>86</sup> y llama a Jesucristo «el lucero radiante de la mañana»<sup>87</sup>.

La aparición de la luz sobre la tierra es un hecho que será recordado como prueba de la grandeza divina<sup>88</sup>. Servirá, además, de símbolo de la Ley. Así dirá el salmista: «Tu palabra es antorcha para mis pasos, luz para mi sendero»<sup>89</sup>. En los Proverbios se dice que el mandato divino es una lámpara encendida<sup>90</sup>. Dios mismo es invocado como iluminación salvadora<sup>91</sup>. «Tú eres, Yahwé, mi lámpara —dice David—, mi Dios que alumbra mis tinieblas»<sup>92</sup>. También

83. Cfr. Apc 7,9.

84. Cuatro grandes candelabros de oro se alineaban sobre los muros del templo. En cada uno de ellos se vertían unos 65 l. de aceite. Al encenderse durante la noche, su luz se reflejaba en todos los palacios de Jerusalén. A ello hay que añadir la luz de las antorchas que mucha gente portaba, contribuyendo así al esplendor de la fiesta, que Flavio Josefo llama «la fiesta santísima y máxima de los hebreos» (*Antiq. iud.* 8,100). Era, sin duda un marco adecuado para que el Señor hablara de su misión salvadora bajo el símbolo de la luz del mundo.

85. Cfr. Gen 1,3.

86. Cfr. Apc 21,1.23; 22,5.

87. Apc 22,5.

88. Cfr. Ps 74,16; Is 45,7; 2 Cor 4,6.

89. Ps 108,105.

90. Cfr. Prov 4,18.

91. Cfr. Ps 27,1.

92. 2 Sam 22,29.

Miqueas, en medio de la prueba, exclama: «Yahwé es mi luz»<sup>93</sup>. Por su parte el salmista alaba a Dios diciendo: «En ti está la fuente de la vida, en tu luz veremos la luz»<sup>94</sup>. La luz es, además, una de las manifestaciones de la gloria divina, un elemento teofánico que revela el esplendor divino bajo la apariencia del fuego<sup>95</sup>. En los tiempos mesiánicos la luna lucirá como el sol y éste brillará siete veces más<sup>96</sup>, «entonces brotará la luz —promete el profeta a Israel— como la aurora»<sup>97</sup>. Cuando llegue ese momento, el pueblo que andaba a oscuras verá una luz intensa y para los que moraban en tierra de sombras les brillará la luz<sup>98</sup>.

El Mesías mismo es presentado por los Cantos del Siervo de Yahwéh como la luz de todas las gentes<sup>99</sup>. No obstante, los reflejos de esa luz divina son una realidad incoada, antes incluso de que lleguen los días mesiánicos. Se afirma, por ejemplo, que «la luz se alza para el justo»<sup>100</sup>. Cuando se preparaba el éxodo de Israel, Egipto es castigado con tres jornadas de densas tinieblas, mientras que los hebreos tenían luz en sus moradas<sup>101</sup>. Por todo ello, «la senda de los justos es como la luz del alba, que va en aumento hasta llegar a pleno día»<sup>102</sup>. En este pasaje se apunta al crecimiento de la luz que, más allá de la muerte, llegará a su máximo esplendor. Entonces «no se pondrá jamás el sol ni la luna menguará, pues Yahwéh será para ti luz eterna y se habrán acabado los días de luto»<sup>103</sup>. Daniel en sus visiones habla también de esa participación escatológica en la luz, en especial por parte de aquellos que fueron doctos y enseñaron a otros la justicia y que «brillarán como el fulgor del firmamento... como las estrellas, por toda la eternidad»<sup>104</sup>.

La simbología de la luz pasa al Nuevo Testamento. Prescindiendo por el momento de los escritos de San Juan, vemos cómo Dios es presentado en relación con la luz, pues «habita en una luz inaccesi-

93. Mich 7,8.

94. Ps 36,9.

95. Cfr. Ex 3,2; 34,29-30; Num 14,14; Lev 9,24; Lt 5,22; 1 Reg 18,38; Ps 20,10; Dan 7,9; 2 Mach 2,10; etc.

96. Cfr. Is 30,26.

97. Is 58,8.

98. Cfr. Is 9,1-2; Mt 4,13-16.

99. Cfr. Is 42,6; 49,6.

100. Ps 97,11.

101. Cfr. Ex 10,21-23.

102. Prov 4,18.

103. Is 60,19-20.

104. Dan 12,3; cfr. Sap 3,7.

ble»<sup>105</sup>. La luz es, además, elemento teofánico<sup>106</sup>, unido a la índole mesiánica de Jesús, reconocido por Simeón como luz de las naciones<sup>107</sup> y esplendente de claridad ante los tres apóstoles preferidos en el Tabor<sup>108</sup>. Los ángeles aparecen radiantes de luz<sup>109</sup> y Satanás, el antiguo Lucifer, trata de enmascararse como ángel de luz<sup>110</sup>. Los discípulos participan de la luz siendo ellos, a su vez luz del mundo<sup>111</sup>, los hijos de la luz<sup>112</sup> que iluminan y llevan la salvación hasta el confín del Orbe<sup>113</sup>. Como en el Antiguo Testamento, la luz forma parte de la dicha eterna, cuando «los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre»<sup>114</sup>.

Dentro de esa tradición de siglos se inserta la simbología de la luz en los escritos inspirados de San Juan. El arranca del caudal teológico de su pueblo y desarrolla con amplitud y profundidad el tema de la luz en sus escritos. En la primera carta afirma que el mensaje que ha oído y ha de comunicarles es que Dios es luz y no hay en El tiniebla alguna<sup>115</sup>. Podemos observar un cierto énfasis en ese paralelismo antitético que afirma que Dios es luz y niega en El tiniebla alguna, identificando la esencia divina con la luz. Ni que decir tiene que esa luz es una realidad trascendente, de la que nuestra luz no llega a ser ni una pálida sombra. Hay también en este texto una alusión a la fidelidad en la transmisión del mensaje al decir que ἡ ἀγγελία ... ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, que en traducción literal podríamos traducir «el anuncio... os anunciamos». También la expresión ἀπ' αὐτοῦ indica el singular origen de ese mensaje, recibido directamente de parte de Jesucristo, sin mediación humana alguna. Esa característica divina exige de nosotros que caminemos en la luz, «como El mismo está en la luz»<sup>116</sup>. Si obramos así, llegaremos a la perfecta comunión de los unos con los otros, sigue diciendo el texto, alcanzaremos el fruto del amor mutuo, la unidad y la paz.

La verdad fundamental de todos los escritos de San Juan es la

105. 1 Tim 6,16.

106. Cfr. Mt 17,2; Act 12,7; 22,6.

107. Cfr. Lc 2,32.

108. Mt 17,1ss. y par.

109. Cfr. Mt 28,3.

110. Cfr. 2 Cor 11,14.

111. Cfr. Mt 5,14-16; Phil 2,15.

112. Cfr. Lc 16,8; 1 Thes 5,5.

113. Cfr. Act 13,47.

114. Mt 13,43.

115. Cfr. 1 Joh 1,5-7.

116. 1 Joh 1,7.

de la Encarnación del Hijo de Dios <sup>117</sup>. Entre los diversos modos que el evangelista utiliza para enseñar esa verdad, ocupa un puesto preeminente el símbolo de la luz. Ya en el Prólogo, síntesis y overtura de todo el evangelio, después de afirmar la divinidad del Verbo, su preexistencia junto al Padre y su acción creadora, afirma que en el Verbo estaba la vida, y que esa vida era la luz de los hombres. El tiempo gramatical usado, el pretérito imperfecto de indicativo, es el mismo que se usa en los vv. 1 y 2. En ambos casos se indica así una acción permanente <sup>118</sup>. Es decir, el Verbo actúa siempre como luz de los hombres. La misma idea se expresa con más precisión más adelante al decir que «el Verbo era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» <sup>119</sup>. El adjetivo «verdadera» subraya la autenticidad de la luz, la única que merece llamarse así. Los demás no son más que reflejos de la luz, incluido el mismo Bautista <sup>120</sup>. Muchos consideran que la iluminación a que se refiere San Juan tenía lugar antes de la Encarnación del Verbo a través de toda la creación, en la que su acción divina había dejado un rastro de luz, suficiente para que cualquier hombre de buena voluntad pudiese encontrar el sendero que conduce hasta Dios <sup>121</sup>.

Como vemos hay una íntima relación entre la luz y la vida. Se habla de la comunicación de la vida divina mediante la iluminación de los hombres <sup>122</sup>. Por eso afirmará después que quien le siga tendrá la luz de la vida <sup>123</sup>. El verbo empleado está en futuro (ἐξευ) y es propio del vocabulario de promesa. Sin embargo, no se trata de un

117. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Je suis la voi, la vérité et la vie*, «Nouvelle Revue, Théologique», 98 (1966) 942.

118. «...ipf. durations, duratio in existentia» (M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma 1960, p. 211. Es de notar la contraposición con ἐγγενο del v. 6, aplicado al Bautista, y del v. 9 referido a la Encarnación del Verbo, momentos ambos ocurridos en el tiempo, a diferencia de la preexistencia del Verbo y su función iluminadora como acción permanente y, en cierto sentido, atemporal.

119. En Ioh 1,9 algunos opinan que en lugar de aplicar a todo hombre la frase «que viene a este mundo», habría que aplicarlo a la luz. Sin embargo, es una traducción poco probable. Cfr. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1967, p. 71.

120. Según el Pseudo-Clemente en *Recognitions* 1,60, los discípulos del Bautista lo consideraban como Mesías. Por los Hechos de los Apóstoles sabemos de la pervivencia de los seguidores del hijo de Zacarías (cfr. Act 19,1-4). Por todo esto parece que el evangelista hace hincapié en la condición subsidiaria del Bautista —no era la luz verdadera— respecto de Cristo —era la luz verdadera—. Por otra parte el énfasis puesto en «verdadera» lo repite San Juan al hablar del Pan de Vida (6,35), del Buen Pastor (10,11) y de la vid (15,1).

121. Esta doctrina del conocimiento del Creador por medio de las criaturas está presente en Sab 13,1-9 y Rom 1,19-22.

122. Cfr. A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, París 1968, p. 47.

123. Cfr. Ioh 8,12.

futuro remoto sino cercano, «futuro que se abre enseguida y que jamás terminará»<sup>124</sup>. Cuando se acerca su muerte, Jesús les advierte que resta poco tiempo de luz. En efecto, con su pasión comienza la noche. De hecho después de esa advertencia, Jesús «se ocultó a su vista»<sup>125</sup>. San Juan se queja, una vez más, de la obcecación de los judíos, anunciada por Isaías<sup>126</sup>. A pesar de esa actitud pertinaz de rechazo, Jesús vuelve a decir que ha venido al mundo como luz, para que los que le sigan no anden en tinieblas<sup>127</sup>.

Los seguidores de Cristo participan también en la luz<sup>128</sup>, pues «quien ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza»<sup>129</sup>. El amor fraterno es señal evidente, luminosa, de estar cerca de Dios, de participar en su luz. Es también ese amor el resultado de la posesión de Dios, su consecuencia lógica y su efecto. Por otra parte, repetirá San Juan que la permanencia en la luz permite una andadura sin tropezos<sup>130</sup>. Es el caminar de quien ve con claridad, de quien tiene la luz de la fe. Por eso recomienda el Señor a sus discípulos: «Mientras tenéis luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz»<sup>131</sup>. Estas palabras son las últimas que Jesús dirige a las turbas, como vimos antes, según el cuarto evangelista, y revisten por ello una especial importancia. Según esto quienes creen en la luz serán hijos de la luz, expresión propia de los semitas para establecer una relación íntima mediante el término «hijo»<sup>132</sup>. Es, por otra parte, una de las fórmulas emparentadas con Qumrán<sup>133</sup>, aunque presente también en San Pablo<sup>134</sup>. Los creyentes en Cristo, por tanto, llevan en sí la luz, están encendidos, reflejan con su vida y sus palabras el fulgor de Dios. Vienen a ser, como el Bautista, testigos de la luz<sup>135</sup>. Recordemos la relación que hay entre el testimonio y la gloria divina<sup>136</sup>. Según esto, el cristiano

124. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. II, p. 242.

125. Ioh 12,35s. Cuando Judas sale del Cenáculo, dispuesto a entregar a su Maestro, el evangelista recuerda: «Era de noche» (Cfr. Ioh 13,30b.).

126. Cfr. Ioh 12,40; Is 6,9s.

127. Cfr. Ioh 12,46.

128. Cfr. 1 Ioh 1,7.

129. 1 Ioh 2,10.

130. Cfr. J. BONSIRVEN, *Cartas de San Juan*, Madrid 1966, p. 103.

131. Cfr. Ioh 12,36.

132. Cfr. Mt 8,12; Mc 3,17; Lc 16,8; 20,36; Ioh 17,12.

133. Se usa, sobre todo, para designar a los miembros de la comunidad, en clara contraposición con los hijos de las tinieblas. Cfr. 1 QS y 1 QM.

134. Cfr. 1 Thes 5,5; Eph 5,8-14.

135. Cfr. Ioh 1,7-9. Dejando de un lado la cuestión de la hipotética interpolación de estos versículos en el Prólogo, digamos que destacan la misión del Bautista, en íntima relación con la vuelta de Elías (cfr. Mal 3,23), el profeta de fuego. (Cfr. A. FEUILLET, *o.c.*, p. 56ss.).



es también «lámpara que arde y alumbra»<sup>137</sup>, es el resplandor del amanecer que anuncia el esplendor del mediodía. De ese modo, con el brillo de una vida santa, el testigo de Cristo es presagio del triunfo de la luz, del esplendor de la Jerusalén Celestial, en donde ya no habrá sol que alumbré «porque la ilumina la gloria de Dios y su lámpara es el Cordero»<sup>138</sup>. Entonces «ya no habrá noche» sino sólo día en el que «el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos»<sup>139</sup>.

### *El pecado, oscuridad y ceguera*

Después de este recorrido, estamos en mejores condiciones para percibir los tonos sombríos con los que San Juan presenta el pecado desde la contraposición de la luz, desde la vertiente siniestra de las tinieblas. También aquí las raíces de la enseñanza joannea llegan hasta el Viejo Testamento y tiene clara afinidad con los demás autores neotestamentarios. En efecto, ya en el comienzo de la Creación se nos habla en el Viejo Testamento de la región de las tinieblas, de aquel caos y vacío en que se encontraba el todo de entonces, la nada<sup>140</sup>. El poder divino y su infinita sabiduría puso fin a esa situación creando la luz, primer paso del proceso creativo y ordenador. Después, refiere el texto inspirado, el Señor separa la luz de las tinieblas llamando a éstas noche y a la luz día. Luego, al crear el sol y las estrellas se marcará más aún la frontera entre la luz y las tinieblas<sup>141</sup>. Dios domina sobre las tinieblas, penetra y ve en ellas, las puede iluminar<sup>142</sup>. Por eso el hombre, aunque se oculte en la oscuridad, es visto por Dios<sup>143</sup>.

Las tinieblas son, por otra parte, el fondo habitual del castigo divino. Así, es durante la noche cuando pasa por la tierra de Egipto

136. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Evocación de la Iglesia en San Juan*, en *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos*, Pamplona 1983, p. 107.

137. Joh 5,35.

138. Apc 21,23.

139. Apc 21,5.

140. Nos damos cuenta de la contradicción entre el todo y la nada. En realidad al hablar así seguimos el lenguaje figurado de San Juan para referir la creación «ex nihilo» (cfr. 2 Mach 7,28). Por otra parte el Génesis habla de la tierra como algo preexistente pero caótico y vacío (*tobú wabobú*), cubierto de tinieblas.

141. Por este relato se pone de manifiesto el poder divino sobre las tinieblas, hecho que se recuerda en Iob 26,10 y que en definitiva simboliza la victoria definitiva del bien sobre el mal.

142. Cfr. 2 Sam 22,29.

143. Cfr. Iob 23,17; Ier 23,24.

el ángel exterminador y mata a los primogénitos egipcios<sup>144</sup>. Las tinieblas mismas son, como vimos, una de las plagas<sup>145</sup>. Después de la muerte está la región de donde no se retorna, «tierra de tinieblas y de sombra, tierra de oscuridad y desorden, donde la misma claridad es como la calígine»<sup>146</sup>. Por eso los deportados se quejan de habitar «en tinieblas como los muertos»<sup>147-149</sup>.

También en el Nuevo Testamento se habla de las tinieblas en contraste con la luz, de sus oscuros secretos que, no obstante sus negros velos, Dios penetra<sup>150</sup>. Son, además, el ambiente normal del pecado, esa zona de sombras en la que yacía el Pueblo antes de llegar Jesucristo<sup>151</sup> y de donde el Señor ha sacado a cuantos, procedentes del paganismo, creyeron en El<sup>152</sup>. El pecado mismo se identifica con las tinieblas. Así hay que procurar que nuestra luz no se torne oscuridad<sup>153</sup>, despojarse de las obras de las tinieblas<sup>154</sup>, no juntarse con los pecadores ya que no puede compaginarse la luz con las tinieblas<sup>155</sup>. Es, además, en las tinieblas donde se comete ocultamente el pecado<sup>156</sup> y en la noche cuando Judas trama su traición, en «la hora y el poder de las tinieblas»<sup>157</sup>. Por eso, cuando Cristo muere, la tierra se cubre de oscuridad y tristeza<sup>158</sup>, indicio de la victoria provisoria de los «Dominadores de este mundo tenebroso»<sup>159</sup>, del «poder de las tinieblas»<sup>160</sup>. También el castigo final y eterno tiene lugar en las tinieblas exteriores<sup>161</sup>, a donde irán los hijos de la vergüenza, esos que son fuentes secas, nubes vacías arrastradas por el huracán, «es-

144. Cfr. Ex 11,4-5.

145. Cfr. Ex 10,21; Iob 3,5; Ps 105,28; Sap 17,20; Is 5,30; 60,2; etc.

146. Iob 10,21-22; Dan 12,3.

147. Cfr. Prov 4,19.

148. Ps 107,10-11.

149. Is 59,10.

150. Cfr. 1 Cor 4,5.

151. Cfr. Mt 4,16; Lc 1,79.

152. Cfr. Col 1,13; Act 26,18; Eph 5,8; 1 Pet 2,9.

153. Cfr. Mt 6,23; Lc 11,35.

154. Cfr. Rom 13,12.

155. 1 Cor 6,14.

156. Cfr. Eph 5,12; 1 Thes 5,7.

157. Lc 22,53. El *καί* de esta frase puede considerarse epexegetico y la traducción podría ser «la hora del poder de las tinieblas», expresión que está presente en otros textos del Nuevo Testamento (cfr. Col 1,13).

158. Cfr. Mt 27,45.

159. Eph 6,12.

160. Col 1,13.

161. Cfr. Mt 8,12; 22,13; 25,30. Siempre se especifica de que son las tinieblas de afuera, con llanto y crujir de dientes, en contraposición con la luz de dentro de la estancia donde se celebra con gozo el banquete del Reino.

trellas errantes a quienes está reservada la oscuridad de las tinieblas para siempre»<sup>162</sup>.

San Juan, por su parte, trata el tema del pecado, en su más honda entidad, desde la perspectiva de las tinieblas. En este caso, como era de esperar por su doctrina sobre la luz, también el cuarto evangelista destaca respecto de los demás autores inspirados, en especial en relación con los otros evangelistas<sup>163</sup>. Ante todo San Juan muestra la antítesis de las tinieblas respecto de Dios, en el que no hay sombra alguna<sup>164</sup>. Así se expresa la perfección suma del Señor, pues todo en El es bueno sin la menor presencia de mal. En Dios no existe esa tensión de luz y tiniebla que desgarró al hombre<sup>165</sup>. No obstante las tinieblas se nos presentan en lucha con Dios, en esfuerzo inútil ya que la luz brilla en las tinieblas, que no la vencieron<sup>166</sup>. Es cierto que por unos momentos logran apagar la luz en esa hora del Príncipe de este mundo<sup>167</sup>, esa noche en la que Judas se interna cuando sale del Cenáculo para entregar al Maestro<sup>168</sup>. Victoria de las tinieblas que apenas si dura tres días. Al primer día de la semana la luz se abre paso a través de la barrera de la muerte para iluminar a los que, como los de Emaús, creyeron que el día estaba declinando y se acercaba de nuevo la noche. Desde entonces la luz brilla de forma indeficiente y definitiva<sup>169</sup>, mientras que «las tinieblas pasan»<sup>170</sup>. En esa lucha entre la luz y las tinieblas, de alcance cósmico, también el hombre se halla implicado y, lo quiera o no, ha de tomar partido por una de las dos fuerzas que Dios permite en trágica dialéctica hasta la batalla final<sup>171</sup>.

162. Ids 13; cfr. 2 Pet 2,17.

163. El término *σκοτία* aparece en Mt 2 veces, en Mc ninguna, en Lc 1 y 8 en Ioh, que en las epístolas lo utiliza además 6 veces. 14 de las 17 que este vocablo sale en todo el Nuevo Testamento.

164. Cfr. 1 Ioh 1,5.

165. Cfr. J. BONSIRVEN, *Cartas de San Juan*, Barcelona 1966, p. 83.

166. Ya vimos cómo en Ioh 1,5 el verbo *κατέλαβεν* puede ser traducido por vencer o sofocar. Así se indica que las tinieblas no pudieron vencer a la luz, ni sofocarla o apagarla. Por esta traducción optan Schlatter, Wescott, Büschel, Delling, Hoskiyns, Boismard, Mollat y Brown. Apoyan esta versión *Las odas de Salomón* 18,6 y *Los hechos de Tomás* 130 (cfr. M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1955, p. 421).

167. Cfr. Ioh 14,30.

168. Cfr. Ioh 13,30.

169. Cfr. nota 118.

170. 1 Ioh 2,8.

171. Hay que tener en cuenta que a diferencia del dualismo maneo y gnóstico, en San Juan no se trata de los seres superiores, especie de demiurgos, que luchan sin depender de ningún otro ser superior. La teología joannea considera a Dios por encima de los demás seres que, sin embargo, permite la resistencia del mal ante el bien, de las tinieblas ante la luz.

Mientras, en el decurso de la historia, hay hombre que aman más las tinieblas que la luz. Sus obras son malas, vergonzosas, por ello buscan la oscuridad y huyen de la luz, para que no se vean sus malas acciones <sup>172</sup>. Es una explicación que concierne a todos los hombres y no se restringe a los tiempos de Jesús cuando los suyos le rechazaron <sup>173</sup>. Así, pues, las tinieblas constituyen la penosa situación en la que ha caído el género humano. Por eso el mundo que rechaza a Jesucristo se identifica con las tinieblas <sup>174</sup>. Este rechazo comporta una deslealtad radical contra la verdad. No se trata sólo de un error sino de una mentira, que afecta tanto a la mente como a la voluntad <sup>175</sup>. Hay que decir también que a veces, como en Ioh 3,19, las tinieblas aparecen personificadas, en franca oposición a la luz que es el Hijo de Dios. Es una de las quejas que el evangelista formula ante el comportamiento de algunos ante Cristo. Todo ello conlleva una condena que es consecuencia de la incredulidad. Sin embargo, esa condena no es decisiva de momento, puede cesar si cesa el pacto con las tinieblas, la mala conducta que deriva de la incredulidad <sup>176</sup>. Pero si el hombre se empeña en caminar a oscuras, tropezará «porque le falta la luz» <sup>177</sup>. La única forma de salir de esa triste situación es creer en la luz que es Cristo. Por eso nos dice: «Yo, la luz, he venido al mundo para que todo el que crea en mí no siga en tinieblas» <sup>178</sup>. Comentando este pasaje, el Crisóstomo afirma que Jesús se sirve de ese símbolo porque arranca el error y disipa las tinieblas del entendimiento <sup>179</sup>. Estar en las tinieblas, por tanto, «equivale a permanecer bajo la cólera de Dios, bajo su sentencia judicial que condena a la muerte eterna en la que han incurrido todos los hombres» <sup>180</sup>. San Juan, en otro momento, refiere de modo más explícito que el que aborrece a su hermano «está aún en las tinieblas» <sup>181</sup>. Aunque el sentido se restringe al hermano de la misma comunidad, la intención virtual de San Juan se extiende a todos los hombres <sup>182</sup>.

172. Cfr. Ioh 3,19-20.

173. Cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean*, París 1947, p. 89.

174. En Ioh 1,5 y 10 tinieblas y mundo vienen a ser lo mismo.

175. Cfr. F. M. BRAUN, *Le péché du monde selon Saint Jean*, «Revue Thomiste», 65 (1965) 182.

176. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 466.

177. Ioh 11,10.

178. Ioh 12,46.

179. Cfr. *Homilias al evangelio de San Juan*. PG 59, 380.

180. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, t. II, p. 520.

181. 1 Ioh 2,9.

182. Cfr. J. BONSIRVEN, *o.c.*, p. 102.

Estar en las tinieblas no supone una actitud estática ni pasiva. Por eso se habla con frecuencia de caminar en tinieblas, de andar a tientas<sup>183</sup>. Así se conduce todo el que no está unido a Cristo y si dice lo contrario es un mentiroso<sup>184</sup>. No es posible tener a Dios y caminar en tinieblas, creer en Cristo, seguirle y marchar a oscuras. San Juan advierte que quien anda sin luz no sólo tropieza<sup>185</sup>, sino que además no sabe a donde va<sup>186</sup>, pierde de vista la meta pretendida<sup>187</sup>, pues «las tinieblas han cegado sus ojos»<sup>188</sup>. Esa ceguera es la que está presente en todo el relato de la curación del ciego de nacimiento<sup>189</sup>, donde los verdaderos ciegos, además incurables, son aquellos que dicen ver, los fariseos obstinados en su ceguera<sup>190</sup>. Jesús, ante esa actitud, les advierte que ha «venido al mundo para un juicio, para que los que no ven vean, y los que ven se vuelvan ciegos»<sup>191</sup>. San Agustín al comentar este pasaje dice así: «Si conociérais vuestra ceguera y os tuviérais por ciegos y acudiérais al médico, no tendríais pecado, porque yo vine a quitar el pecado, pero porque decís vemos, por eso permanece vuestro pecado»<sup>192</sup>.

### *El Camino, la Verdad y la Vida*

La segunda definición cristológica, de entre las que San Juan nos refiere que Cristo dio de sí mismo, es la de Ioh 14,6. El contexto narra un momento de la última cena. Jesús acababa de anunciar la negación de Pedro, precedida por el abandono en que dejarán al Maestro sus discípulos más cercanos. Al escuchar estos presagios, los Apóstoles se entristecen. Jesús les anima: «No se turbe vuestro corazón... volveré y os tomaré conmigo para que donde yo estoy estéis también vosotros. Y a donde voy ya sabéis el camino». Tomás confiesa que si no sabe a dónde va, tampoco puede saber el camino por donde ir. Entonces Jesús afirma: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida»<sup>193</sup>.

183. Cfr. Ioh 8,12; 11,10; 12,35; 1 Ioh 1,6; 2,10.

184. Cfr. 1 Ioh 1,6.

185. Cfr. Ioh 11,10.

186. Cfr. Ioh 18,35; 1 Ioh 2,8.

187. Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, p. 356.

188. 1 Ioh 2,8.

189. Cfr. Ioh 9.

190. Cfr. Ioh 9,24-34. B. BARDESSONO, *o.c.*, pp. 459 s.

191. Ioh 9,39.

192. *Tract. in Ioan. evang.* 44,17. PL 35,1719.

193. También los conceptos verdad y vida destacan fuertemente en San Juan respecto de los Sinópticos (cfr. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, t. II, p. 264).

Estamos ante un pasaje que ofrece bastantes dificultades, al tiempo que presenta una gran riqueza doctrinal y teológica<sup>194</sup>. A la hora de interpretarlo los autores antiguos solían enlazar los tres términos, coordinándolos gramaticalmente e interpretándolos en orden progresivo<sup>195</sup>. San Juan Crisóstomo, sin embargo, subraya el primer término, considerando que Jesús es el Camino seguro e indefectible porque no engaña —es la Verdad— ni la muerte lo cierra —es la Vida—<sup>196</sup>. Los autores modernos, por su parte, suelen fijarse como palabra clave en la Vida, aunque más recientemente se insiste en el concepto de Verdad. Otro criterio diferenciador de las últimas interpretaciones está en la fijación de las posibles raíces de este texto. Para algunos sería el concepto filosófico griego, platónico sobre todo, de «verdad»<sup>197</sup>. Otros miran más hacia el Antiguo Testamento<sup>198</sup> o hacia la literatura intertestamentaria<sup>199</sup>, que acentúa de una parte el colorido escatológico y de otra el papel revelador que tiene Jesucristo<sup>200</sup>. Estas últimas corrientes están cercanas a Juan, pero su concepción es más rica y complexiva. Jesús como Camino, en cuan-

194. Sobre este pasaje se ha escrito mucho, ya desde la patrística. Podemos destacar los trabajos de J. LEAL, *Ego sum via et veritas et vita*, «Vembum Domini», 33 (1955) 336-341 y de I. DE LA POTTERIE, *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie*, «Nouvelle Revue Theologique», 96 (1966) 907-942).

195. Así San Ambrosio afirma: «Ingrediamur hanc viam, teneamus veritatem, vitam sequamur. Via est quae perducit, veritas est quae confirmat, vita quae per se redditur» (*De bono mortis* 12,54. PL 14,592). San León Magno se pronuncia de modo parecido: «Via scilicet conversationis sanctae, Veritas doctrinae divinae et Vita beatitudinis sempiternae» (*Sermo 2 de Resurrectione*. PL 54, 390). San Agustín por su parte trata con frecuencia este tema de Cristo Camino. Como muestra seleccionamos el siguiente texto: «Primo dixit quia venias, postea dixit quo venias. Ego sum via, ego sum veritas, ego vita. Manens apud Patrem, veritas et vita; induens se carnem, factus est via» (*Tract. in Joann. evang.* 34,9. PL 35, 1682).

196. Cfr. *Homilias al evangelio de San Juan*. PG 59,398. En Santo Tomás de Aquino confluyen ambas corrientes de interpretación que él con su habitual maestría conjuga. Así, en la *Super Joann. evang. lect.* in loc, dice: «Ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo dicit 'Ego sum via'; secundum quod Deus, addit 'veritas et vita'. En el prólogo de la III p. de la *Suma Teológica* afirma: «Dominus Jesus Christus... viam veritatis in se ipso demonstravit».

197. Así Bengel, Schlatter y Strathmann entre los protestantes, y Beelen, Keppler, Tillmann y Durand entre los católicos. Bauer, Bultmann y Dodd ven en Ioh 14,6 el tema dualista y gnóstico. Tanto unos como otros no han captado la originalidad joannea, diversa de esos conceptos (cfr. I. de la Potterie, *o.c.*, p. 917s.).

198. De ordinario el concepto ὁδὸς ἀληθείας (Tob 1,3; Ps 119,30; Sap 5,6) designa un modo de vivir conforme a la Ley, la vía recta querida por Dios. Por otro lado la fórmula ὁδὸς ζωῆς (Ps 16,11; Prov 5,5-6; 2,23) indica primordialmente una conducta que comporta una vida larga y próspera. Son interpretaciones distintas al sentido dado por San Juan, menos moralista y más teológico. Sin embargo, nuestro pasaje recuerda Dt 1,29-33 en donde se nos narra que Dios se pone a la cabeza de su Pueblo para buscarle un lugar donde more y descance.

199. Cfr. 4 Esd 5,1; *Manual de Disciplina* en 1 QS 4,16-20.

200. Cfr. Mt 7,13ss.; 2 Pet 2,2.

to revelador de la Verdad, es designado con una visión más allá de lo meramente funcional. Es decir, Cristo es la misma Verdad en cuanto que El mismo es la revelación del Padre. Por eso afirma que nadie va al Padre sino por El <sup>201</sup> y que es, además, la Puerta <sup>202</sup>. Así, pues, El mismo es la Verdad en cuanto que es la plenitud de la revelación <sup>203</sup>.

Sin minusvalorar ese concepto de Verdad que acabamos de exponer, creemos que la interpretación que hicieron los Padres, influenciados quizás por el dualismo griego, también es digna de consideración y, en cierto modo, complementaria y enriquecedora <sup>204</sup>. Según esa interpretación que podemos llamar tradicional, la Verdad se identifica con la realidad divina, accesible al hombre mediante la revelación <sup>205</sup>. Así Jesús dice la Verdad, da testimonio de ella, la hace asequible a los hombres <sup>206</sup>. El Espíritu Santo, por otra parte, es llamado Espíritu de Verdad en cuanto que prosigue la manifestación de la Verdad iniciada por Cristo <sup>207</sup>. Por ser una realidad divina, la Verdad es también una fuerza sobrenatural que libra de la esclavitud del pecado <sup>208</sup>, santifica y guarda al hombre <sup>209</sup>. «Ser de la Verdad equivale a ser de Dios, pertenecer a la esfera de lo divino» <sup>210</sup>.

En cuanto al concepto de Vida en San Juan, recordemos que es otro de los temas predominantes, presente ya en el Prólogo <sup>211</sup>. Wikenhauser sostiene que en el cuarto evangelio el tema de la Vida tiene tanta importancia como el tema del Reino en los Sinópticos y que, en cierto modo, lo sustituye <sup>212</sup>. Jesús es la Vida, la tiene en sí mismo <sup>213</sup>. El es «la palabra de la Vida» <sup>214</sup> y la transmite a los hombres <sup>215</sup>. Por eso es el «pan de Vida», la «luz de la Vida», o dicho de otro

201. Cfr. Ioh 14,6b.

202. Cfr. Ioh 10,9.

203. Cfr. Ioh 1,14.16.

204. Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, pp. 276-278. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, t. II, pp. 264-280.

205. Así en Ioh 17,17 se dice «tu palabra es verdad».

206. Cfr. Ioh 8,37.40.45-46.

207. Cfr. Ioh 14,7; 16,13.

208. Cfr. Ioh 8,32.34.

209. Cfr. Ioh 17,17.19.

210. Cfr. Ioh 18,37; 8,47.

211. Cfr. Ioh 1,4.

212. Cfr. *o.c.*, pp. 331-336. R. SCHNACKENBURG dedica también un largo excursus a este tema que, según dice, «forma parte, sin género de duda al núcleo central de la teología y predicación soteriológica joánica» (*o.c.*, t. II, p. 428). Cfr. P. M. LAGRANGE, *o.c.*, pp. CLXIII ss.

213. Cfr. Ioh 11,25; 1 Ioh 5,20.

214. 1 Ioh 1,1.

215. Cfr. 1 Ioh 5,11.

modo, es el «pan vivo», el que tiene «palabras de vida eterna», el que da el «agua viva»<sup>216</sup>. Estas y otras expresiones similares expresan con fuerza que Cristo es la Vida y el que la transmite con abundancia a cuantos creen en El<sup>217</sup>. A través del concepto de Vida San Juan nos habla de la salvación eterna. Es, pues, un bien definitivo y escatológico. Sin embargo, como ocurre en otros temas semejantes, la posesión de la Vida se inicia para el creyente antes de la muerte. Por eso Jesús repite con frecuencia que quien cree en El, tiene la Vida eterna<sup>218</sup>.

### *El pecado, descarrío, mentira y muerte*

De modo sucinto hemos considerado el sentido del Misterio de Cristo bajo la rica y densa perspectiva de Ioh 14,6. Con este bagaje podemos abordar otros aspectos que el pecado tiene para San Juan, dentro del método de relación por oposición que estamos utilizando. Así a Cristo Camino se le opone el pecado como extravío, desvío de la ruta debida, descamino. Ya considerábamos, al hablar de la luz, que el pecado implica caminar en tinieblas<sup>219</sup>. Es una idea que ya se encuentra en el Antiguo Testamento bajo la imagen de las dos sendas. El buen camino consiste en practicar la justicia<sup>220</sup> para alcanza la vida<sup>221</sup> y gozar de la paz<sup>222</sup>. El mal camino, por el contrario, es tortuoso<sup>223</sup> y su término es la perdición<sup>224</sup>.

En el Nuevo Testamento se utiliza también la imagen del camino como expresión de conducta moral<sup>225</sup>, y se llama a la vida cristiana el «camino»<sup>226</sup>. El pecador viene representado por la oveja perdida que se ha separado del rebaño y seguido un sendero falso<sup>227</sup>. La idea del pecado como descarrío y pérdida de la ruta la vemos insinuada en San Juan cuando nos refiere que Cristo llama a Judas «el hijo de la

216. Cfr. Ioh 6,35.48; 8,12; 6,51.68; 4,10-11; 7,38.

217. Cfr. Ioh 10,10.

218. Cfr. Ioh 3,26; 5,24; 6,47.53s.; etc.

219. Cfr. Ioh 8,12.

220. Cfr. Prov 8,20; 12,28.

221. Cfr. Prov 2,19; 5,6.

222. Cfr. Is 59,8.

223. Cfr. Prov 21,8; Ps 1,1.6.

224. Cfr. Prov 4,14.19.

225. Cfr. Lc 1,79; Mt 7,13.

226. Cfr. Act 9,2; 18,25; 24,22.

227. Cfr. Lc 15,4-7.



perdición»<sup>228</sup>, el apóstol que deja el Cenáculo y sale a oscuras, «de noche»<sup>229</sup>, para entregar a su Maestro. La idea de pecado como extravío la ve también F. M. Braun en el dato, ya señalado, de que San Juan se refiere de ordinario al pecado, en singular. De esa forma nuestro autor se fija más en la culpa que en los hechos mismos, pues en definitiva el descarrío está en esa culpa que conduce al pecador a la perdición eterna<sup>230</sup>.

Respecto al pecado como mentira tiene sus precedentes en los libros sapienciales y proféticos. En ellos se nos habla de los pecadores como hombres mentirosos y astutos<sup>231</sup>, cuya buena conducta es sólo aparente<sup>232</sup>. Una figura típica es la del falso profeta que engaña al Pueblo con sus mentiras, presentando como mensaje divino lo que sólo es su propia opinión<sup>233</sup>. También en el Nuevo Testamento vemos cómo Jesús denuncia a los falsos guías<sup>234</sup>, a los que San Pablo llama falsos doctores<sup>235</sup> y falsos hermanos<sup>236</sup>. San Juan, por su parte, asegura que ninguna mentira viene de la Verdad<sup>237</sup>. Por ello los que siguen al Cordero nunca tuvieron una mentira en su boca<sup>238</sup>. Satanás, por el contrario, es «el Padre de la mentira»<sup>239</sup> y seductor del mundo<sup>240</sup>. También el Anticristo es un mentiroso ya que niega la verdad revelada por Jesús<sup>241</sup>. Lo mismo ocurre con los judíos incrédulos, son unos embusteros<sup>242</sup> que, instigados por el diablo, quieren matar a Jesús que les ha dicho la Verdad<sup>243</sup>. La mentira, arma satánica por excelencia, es por tanto el compendio de todos los pecados<sup>244</sup>.

Ya hemos visto cómo San Juan habla de la Vida, del Dios vivo, tan distinto de los dioses paganos, meros ídolos que tienen ojos pero no ven, oídos y no oyen<sup>245</sup>. Sin embargo, el hijo del Zebedeo

228. Ioh 17,12.

229. Ioh 13,30.

230. Cfr. F. M. BRAUN, *Le péché du monde selon Saint Jean*, «Revue Thomiste» 65 (1965) 182.

231. Cfr. Eclo 5,14; 51,2; Ps 59,13.

232. Cfr. Ier 3,10; Os 10,13.

233. Cfr. 1 Reg 22,19-23; Ier 5,31; 23,9-40; etc.

234. Cfr. Mt 23,16.

235. 1 Tim 4,1s.; 2 Tim 4,30.

236. Cfr. Gal 2,4.

237. Cfr. 1 Ioh 2,21.

238. Cfr. Apc 14,5.

239. Cfr. Ioh 8,44.

240. Apc 12,9.

241. Cfr. 1 Ioh 2,22.

242. Cfr. Ioh 8,55.

243. Cfr. Ioh 8,40.

244. Cfr. Apc 21,8.

245. Cfr. Ps 112,6.

es consciente de la presencia de la muerte. La observa como la separación del amigo que provoca la congoja y el llanto de Jesús<sup>246</sup>. Ve también desde los primeros relatos del evangelio el horizonte, lejano aún, de la muerte de su Señor. Escucha, ya en Caná, el tic-tac que inicia la hora de Cristo que resonará lúgubre en el Calvario<sup>247</sup>. Es cierto que en el caso de Jesucristo la muerte es sólo la subida al Padre, el tránsito glorioso a la vida sin fin. Incluso podemos decir que ese paso doliente y triunfante del Señor es un presagio y una primicia del final de nuestra propia historia personal.

Sin embargo, la esperanza del triunfo no impide al evangelista ver el imperio actual de la muerte. El contempla en Patmos cómo se desbocan los jinetes del Apocalipsis que siembran la maldición y la muerte por doquier<sup>248</sup>. Comprende, ante el horror de la guerra y la persecución, el sentido trágico de la muerte y su simbolismo de condenación eterna<sup>249</sup>. Condenación que, en cierto modo, se inicia para San Juan ya aquí abajo. Por eso nos dice que el que está en pecado está en la muerte. Así la vinculación entre pecado y muerte se ve clara cuando Jesús advierte a los judíos incrédulos que acabarán muriendo en su pecado<sup>250</sup>. La razón es que ellos pertenecen al mundo. Por eso les repite: «Os he dicho que moriréis en vuestros pecados, porque no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados»<sup>251</sup>. Es una frase con una clara inclusión que subraya la relación estrecha entre pecado y muerte. Esa idea se acentúa aún más si observamos que son tres las veces que dice el Señor que morirán en el pecado<sup>252</sup>. Por otra parte la preposición griega ἐν tiene aquí un claro significado instrumental<sup>253</sup>, es decir, el pecado causa la muerte y hace que el pecador, aunque vivo, esté en realidad muerto.

Venimos fijándonos en el sentido del pecado en general, pues así es como San Juan suele referirse a él. Esto no quiere decir que nuestro

246. Cfr. Ioh 11,33.35.38.

247. Cfr. Ioh 2,4; 12,27.

248. Cfr. Apc 6,1-8.

249. Cfr. Ioh 5,29.

250. Cfr. Ioh 8,21. La perícopa 8,21-29 recuerda a 7,31-36 donde también se anuncia a los judíos que Jesús marchará de ellos y que nunca, aunque lo intenten, lo hallarán. Los deseos de salvación y sus anhelos de un Mesías quedarán frustrados al no haberlo aceptado cuando estuvo entre ellos (Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, p. 262s.).

251. Ioh 8,24. El contenido de la fe en San Juan viene a resumirse en la divinidad de Cristo, que en este texto se sintetiza con la frase ἐγώ εἰμι, propia de Yahwé en el Antiguo Testamento (Cfr. Dt 32,39; Is 43,10-11; etc.). En San Juan se vuelve a usar en 8,28 y 13,19.

252. Cfr. Ioh 8,21.24.

253. Cfr. N. LAZURE, *o.c.*, p. 295.

autor inspirado no hable de los pecados en concreto. Sin embargo, se reduce prácticamente a dos, el de incredulidad y el del odio <sup>254</sup>. Hablando de la incredulidad afirma que el que cree «ha pasado de la muerte a la vida» <sup>255</sup>. Es una sentencia de gran fuerza teológica que resume el kérigma joanneo: todo el que cree en el Hijo tiene vida eterna <sup>256</sup>. Un poco después habla también de que al oír la voz del Señor los muertos saldrán de sus sepulcros. Entonces tendrá lugar el juicio universal y «los que hayan hecho el bien resucitarán para la vida eterna, y los que hayan hecho el mal para la condenación». Por el paralelismo se ve cómo esa condenación equivale a la muerte eterna. Máxime si tenemos en cuenta que en el Apocalipsis se habla de la muerte, por una parte, relacionada con el Hades, como región donde habitan los muertos <sup>257</sup>. Esa muerte, no obstante, es todavía la primera, que junto con el Hades será arrojada «al lago de fuego». La muerte, por otro lado, se identifica con ese lago de fuego y se la llama «la muerte segunda» <sup>258</sup>. En ella acabarán todos los pecadores <sup>259</sup>. Por el contrario el que sea fiel hasta la muerte recibirá la corona de la vida, será un «vencedor que no sufra el daño de la muerte segunda» <sup>260</sup>. Así se subraya con fuertes tonos la gravedad del pecado, su sentido terrible y trascendente. A pesar de todo, el Señor llama a la esperanza a todos los hombres y les asegura: «Si alguno guarda mi palabra no verá la muerte jamás» <sup>261</sup>. Además, así como el que no ama permanece en la muerte, «nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos» <sup>262</sup>.

### *El pecado es la iniquidad*

Hay un pasaje que, intencionadamente, hemos dejado para el final por contener de modo explícito una definición del pecado. Es en 1Ioh 3,4 donde con sencillez y laconismo San Juan afirma: «el pecado es la iniquidad» (ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία). Los traductores difieren

254. Podemos ver en ello una correlación con las dos virtudes en las que San Juan insiste de modo particular, la fe y la caridad.

255. Ioh 5,24. Cfr. F. M. BRAUN, *o.c.*, en nota 230.

256. Cfr. Ioh 3,16.36. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, t. II, p. 146.

257. Cfr. Apc 1,18; 20,14.

258. Apc 20,14.

259. Apc 21,8.

260. Apc 2,11.

261. Ioh 8,51.

262. 1 Ioh 3,4.

y presentan diversas posibilidades: Transgresión o quebrantamiento de la ley, rebeldía, injusticia, iniquidad, etc. Esto ya es señal de la dificultad que el pasaje entraña a la hora de interpretarlo. La importancia del texto ha motivado numerosos intentos de explicación<sup>263</sup>. Bonsirven considera que la *ἀνομία* viene a ser «esa disposición de rebelión contra la moral que nosotros llamamos iniquidad, impiedad»<sup>264</sup>. Opina también que traducir por ilegalidad no es exacto. Sin embargo, la mayoría traduce así, dada la relación de *ἀνομία* con νόμος. No obstante, este vocablo en San Juan hace referencia a la ley mosaica, de la que no se trata aquí ciertamente. Para subsanar esto, Brooke piensa que la ley de que aquí se trata es la de la caridad<sup>265</sup>. Pero tampoco esta solución es viable ya que en los escritos joánicos esa ley recibe el nombre de ἐντολή.

La solución más probable, según apuntan De la Potterie y Schnackenburg, se abre paso por el recurso al lenguaje de la época, reflejado en la literatura paratestamentaria. El judaísmo coetáneo habla de la *ἀνομία* para referirse a la iniquidad, según los términos hebreos 'awel o 'awlah. Ese vocablo griego lo usan siempre en singular, designando más una realidad conceptual que un hecho pecaminoso en concreto. Así se puede ver, sobre todo, en Qumrán y el *Testamento de los doce patriarcas*<sup>266</sup>. La *ἀνομία* es entonces esa realidad escatológica cuya fuerza diabólica instiga y provoca el pecado. Es un aspecto que está presente también en el Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, cuando se habla de los últimos días y su relación con «el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que lleva el nombre de Dios»<sup>267</sup>.

Respecto a San Juan, ese sentido de *ἀνομία* armoniza con su concepción del pecado y hace posible la comprensión de la sección 1Ioh 2,29-3,10, donde nuestro texto se encuentra. Es una perícopa que anuncia de un lado la filiación divina y de otro la filiación satánica como realidad antagonica<sup>268</sup>. Por tanto, la «iniquidad» es un estado interior y no un acto concreto. Esta interpretación cuadra con el contexto que nos sitúa en una perspectiva escatológica. Así San Juan nos eleva del plano moral al religioso, y de lo temporal a lo definitivo.

263. Cfr. S. LYONNET, *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, Paris 1966, col. 493, en donde resume el artículo de I. DE LA POTTERIE, *Le péché c'est l'iniquité*, «Nouvelle Revue Theologique», 78 (1956), 797.

264. O.c., p. 146.

265. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o.c., p. 786.

266. Cfr. 1 QS, 3,18-21; 4,23, 1 QS 1,23-24; *Test. de Dan*, 5,4-6; etc.

267. 2 Thes 2,3-7.

268. Cfr. I DE LA POTTERIE, o.c., p. 791.

Con ello se presenta el pecado en toda su malicia y hondura. Esta realidad diabólica y trascendente del pecado podría llevar al hombre a la desesperación, ya que no acaba de verse libre de caer en el pecado. Sin embargo, nada más lejos del deseo de Juan Pablo II al hablar de la necesidad de recuperar el sentido del pecado. Al contrario, el descubrir ese sentido, decíamos con el Sumo Pontífice, es recuperar el sentido de Dios<sup>269</sup>, este Dios y Señor nuestro «cui proprium est misereri semper et parcere» y que San Juan define, una y otra vez, diciendo que «Dios es amor». Por eso San Juan, con tono de parentesis y de estímulo, nos dice: «Hijitos míos, os escribo esto para que no pequéis. Pero si alguno peca, tenemos un abogado ante el Padre, a Jesucristo, el justo. El es víctima de propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo»<sup>270</sup>.

---

269. Cfr. nota 2.

270. 1 Ioh 2,1-2.

